CONFÉRENCE ALBERT LE GRAND, 1948

NOMINALISME AU XIVe SIÈCLE



PAUL VIGNAUX

à Mgr Maurault,
Recteur de l'Université de Montréal,
bien respectueux hommage

Paul Vignaux

NOMINALISME
AU
XIVe SIÈCLE

LES CONFÉRENCES ALBERT-LE-GRAND

1947. *Philosophie et Incarnation selon saint Augustin* par Monsieur ÉTIENNE GILSON de l'Académie française.

1948. *Nominalisme au XIVe siècle* par Monsieur PAUL VIGNAUX, directeur d'études à l'École des Hautes Études de Paris.

Conférence Albert-le-Grand, 1948

NOMINALISME AU XIVe SIÈCLE

PAR

PAUL VIGNAUX

Directeur d'études à l'École des Hautes Études de Paris

INST. D'ÉTUDES MÉDIÉVALES
831, av. Rockland
Montréal

LIBRAIRIE J. VRIN
6, Place de la Sorbonne
Paris

1948

NIHIL OBSTAT:

Marianopoli, die 27ª mensis Septembris, 1948,

Louis-Marie RÉGIS, O.P.

IMPRIMATUR:

Marianopoli, die 7ª mensis Octobris, 1948,

† Josephus CHARBONNEAU

Archiepiscopus Marianopolitanus.

LES CONFÉRENCES ALBERT-LE-GRAND

L'Institut d'Études médiévales Albert-le-Grand de l'Université de Montréal (connu avant 1942 sous le nom d'Institut d'Études médiévales d'Ottawa) célèbre chaque année la fête de son Patron par une séance académique où un maître de la pensée médiévale expose l'un ou l'autre des thèmes qui peuvent intéresser les théologiens, les philosophes et les historiens du moyen âge. Monsieur Étienne Gilson de l'Académie française a inauguré l'an dernier ces *Conférences :* son texte, *Philosophie et Incarnation selon saint Augustin,* constitue le premier volume de notre collection.

Il convenait à bien des titres que M. Paul Vignaux fût appelé à notre tribune comme deuxième conférencier. Les liens d'une longue et fidèle amitié l'attachent à notre Institut, qui est légitimement fier de le compter depuis trois ans parmi ses professeurs réguliers.

Élève de Monsieur Gilson, il a pris la succession de son maître à l'École pratique des Hautes Études, quand celui-ci quitta la Sorbonne pour le Collège de France. Dans notre intention, c'est un hommage à nos deux maîtres que tant de sympathie unit, qu'ils soient également associés à l'œuvre des *Conférences Albert-le-Grand.*

D'autre part, M. Paul Vignaux, dès 1931, par ses lumineux articles du *Dictionnaire de théologie catholique,* particulièrement: *Nicolas d'Autrecourt, Nominalisme* et *Occam,* a restauré une exacte problématique de l'ockhamisme dans l'histoire doctrinale du moyen âge.

Or, depuis les quelques dernières années, l'Amérique s'est engagée avec ferveur à promouvoir les études médiévales en général, mais aussi et avec une complaisance avouée, à replacer dans leur authentique élaboration l'histoire et les problèmes de la théorie de la connaissance au XIVe siècle.

Nous avons pensé qu'il convenait que le maître des études ockhamistes pût élargir l'auditoire de ses élèves de Montréal et de Paris. Cette fois, il fait le point de sa propre pensée et de l'abondante littérature qu'il a présentée aux lecteurs européens dans la *Revue du moyen âge latin.* Les médiévistes américains plus particulièrement lui exprimeront leur reconnaissance pour avoir consenti de si bonne grâce à verser à leur dossier une dernière contribution, courageuse et magistrale.

Pour nous, c'est avec toute notre amitié que nous l'en remercions.

L'Institut d'Études médiévales Albert-le-Grand.

Nominalisme au XIVe siècle

L'évolution des doctrines dans les Universités médiévales s'est achevée aux XIVe et XVe siècles avec la prédominance d'un *nominalisme* dont les historiens cherchent le sens, dans l'espoir de comprendre le passage de la pensée du Moyen Age à la pensée moderne : religieuse, philosophique et scientifique. En reprenant notre effort pour définir ce nominalisme sur l'exemple de son initiateur, Guillaume d'Ockham [1], nous avons le bénéfice de nouveaux et solides travaux, [2] nous nous sentons soutenus par

1. Voir l'article *Nominalisme* du *Dictionnaire de théologie catholique*, t. XI, col. 733-789 dont on retrouvera les conclusions dans *La pensée au moyen âge*, Paris, Colin, 1938, pp. 161-174.

2. Nous pensons spécialement à ceux du P. BOEHNER dont nous avons noté l'importance dans une chronique de la *Revue du moyen âge latin*, t. III (1947), pp. 99-102, et de l'abbé Robert GUELLUY, *Philosophie et théologie chez Guillaume d'Ockham* (Uni-

l'intérêt qu'ont trouvé à une analyse patiente de textes difficiles nos étudiants de Montréal et de Paris. Cependant, à ces esprits formés les uns par le thomisme, les autres par la philosophie moderne, nous n'avons point épargné devant l'ockhamisme le *dépaysement* sans lequel ne commence pas l'effort de compréhension historique : tension, en histoire des idées, d'une pensée de *ce* siècle vers des pensées d'un *autre* siècle, envisagées, dirait un scolastique, en tant qu'*autres*.

L'étude méthodique des doctrines médiévales a dû les réintégrer d'abord dans l'histoire de la philosophie, à une époque où nul ne pouvait entrer dans le cercle des philosophes s'il n'apparaissait « théoricien de la connaissance ». En cette situation, les historiens du XX[e] siècle ont naturellement demandé aux auteurs

---

versitas Catholica Lovaniensis. Dissertationes... Series II - T. 39), Louvain, Nauwelaerts ; Paris, Vrin, 1947 (compte-rendu à paraître dans la même Revue).

médiévaux quelle était leur « théorie de la connaissance ». Ockham paraît en apporter une dans la toute première Question de son *Commentaire sur les Sentences*, son œuvre maîtresse [3]. Se demandant à quelles conditions des évidences de vérités sont possibles, il pose une distinction spécifique : *notitia intuitiva — notitia abstractiva*. Cette discrination de l'intuitif et de l'abstractif (nous évitons de traduire *abstractiva* par « abstraite » pour ne pas préjuger l'identité d'une notion du XIVe siècle avec une notion courante et complexe du XXe) semble le point de départ de la théorie de la connaissance, peut-être de toute la philosophie de Guillaume d'Ockham.

Sans refuser cet espoir, observons le contexte où se situe l'analyse des modes de connaître. De notre époque à celle du grand nominaliste, nous découvrons aus-

---

3. *Quæstio prima principalis Prologi...* éd. BOEHNER, Paderborn, 1939 : D ; O — MM.

sitôt le changement de paysage intellectuel, de régime mental.

I

Les vérités dont la première Question du *Commentaire* cherche les conditions d'évidence sont celles de la théologie. La notion de *notitia abstractiva* y est élucidée, élaborée en vue de définir, dans la connaissance de Dieu par un entendement créé, un plan intermédiaire entre celui de l'adhésion de foi et celui de la vision intuitive, fondement de la « théologie des bienheureux » [4]. Peu importe que soit, ou non, donnée en quelques cas exceptionnels cette appréhension abstractive,

4. Prol., q. IX, AA (Sauf indication contraire, nous nous référons à l'édition incunable de Lyon, 1495). Traitant *de subjecto theologiæ*, Ockham envisage la *theologia beatorum* qu'il oppose à la *theologia nostra*. Il continue: Et eodem modo dico de intellectu abstractive cognoscente divinam essentiam et personas in se.

source ici-bas d'évidence sur la divinité [5]. Il s'agit d'en discuter la possibilité en considérant l'absolu de puissance que le croyant reconnaît à Dieu : *potentia Dei absoluta* [6]. La Question I nous transporte à un niveau de spéculation transcendante qui est fréquemment celui de l'ockhamisme, en dépit de l'esprit positif généralement attribué à sa théologie, à sa philosophie.

Qu'un problème de connaissance se trouve ainsi posé, cela se comprend dans

---

5. Prol., q. VII, E (A cette question Ockham traite enfin de la *theologia quæ de communi lege habetur*) : ... quantumcumque de potentia Dei absoluta esse scientia proprie dicta de veritatibus theologicis, et forte in aliquibus ista sit de facto quantum ad aliquas veritates ...
Les spéculations sur la *notitia abstractiva Deitatis* sont-elles en rapport avec l'interprétation de certains faits? Duns Scot évoque les prophètes, les apôtres et *alii sancti*, dans l'édition WADDING des *Reportata Parisiensia*, Prol., q. II, nos 10 et 17.
6. NN, éd. BOEHNER, p. 34 : ... dico quod Deus de potentia Dei absoluta potest tali duplici notitia cognosci ... cf. QQ, p. 35.

la situation d'un croyant qui attend le salut d'une vision. Vision qui sera une grâce, son objet étant libre de se montrer ou de demeurer caché aux regards de toute créature. Ockham, après Scot, fait dépendre de la liberté de Dieu toute appréhension distincte, même non-intuitive, de la divinité *in particulari* [7]. Entre l'intuition de l'au-delà, don suprême, et la Révélation, condition de l'adhésion de foi à des propositions composées de termes naturellement accessibles, Duns Scot avait discerné la possibilité de dons intermédiaires. Il avait transposé une question classique depuis l'invasion aristotélicienne : « la théologie est-elle une science? » en cette autre, plus radicale :

---

7. *In IV Sent.*, q. XII, M : ... cognitionem Dei in particulari non potest [anima separata] naturaliter acquirere ... non est imaginandum de ostensione Dei sicut de aliis objectis ... quantumcumque Deus sit præsens alicui potentiæ non impeditæ, non est in potestate sua videre et non videre quia si vult videri, videtur, si non vult videri, non videtur. cf. *Quodlibeta*, q. XIV.

Dieu comme tel — *Deus sub ratione Deitatis* — est-il un objet possible de science? S'il l'est, on pourra concevoir les degrés auxquels, par grâce, des créatures participeront à ce savoir divin par nature, le premier et le plus haut. Le problème de la possibilité de la théologie ne se pose plus d'abord à partir de la capacité humaine de connaître, il se pose à partir de la nature du connaissable divin, de son pouvoir de se faire connaître. Considérant la divinité comme un objet possible de *notitia abstractiva,* Ockham se demandera à son tour si cette appréhension fonderait une science, au sens d'Aristote [8]. Dans ces Questions du Prologue comme en d'autres, il continue Scot en le critiquant. Il traite son sujet d'un point de vue qui se retrouve dans d'autres Pro-

---

8. Prol., q. II, A: Supposito ex quæstione præcedenti quod per potentiam divinam multæ veritates jure theologiæ possint evidenter cognosci, quæro utrum notitia evidens illarum veritatum sit scientia proprie dicta.

logues du même siècle : *theologia de potentia Dei absoluta* [9]. Cherchons-nous une « théorie de la connaissance », nous devons la trouver dans une introduction à la théologie, elle-même, nous allons le vérifier, de caractère *théologique*.

Si avant la connaissance de la divinité, communicable par sa puissance, il faut envisager d'autres cas, d'autres objets de connaissance, ce sera en fonction de la même puissance à laquelle est soumis tout le créé : la *potentia absoluta* va intervenir dans la discrimination générale de l'intuitif et de l'abstractif. A quel moment, dans quel sens, se fera cette intervention?

L'investigation des modes de connaître débute par une remarque de logicien : une vérité se présente dans un acte « com-

---

9. Cf. J. KÜRZINGER, *Alfonsus Vargas Toletanus und seine theologische Einleitungslehre* (Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters. Band XXII, Heft 5-6), Münster, Aschendorff, 1930, pp. 112 sq.

plexe », dans une « proposition mentale » qui suppose l'appréhension de ses termes, des concepts. Au cas où l'évidence d'un jugement : le jugement d'existence, requerrait une intuition des existences, celle-ci ne pourrait être l'acte d'une autre faculté que la faculté même de juger : on aura une *notitia intuitiva intellectiva,* et pas seulement *sensitiva* (10). Dans l'ockhamisme, l'existant sensible est intuitivement saisi par l'intellect qui appréhende aussi d'autres existants, non sensibles. A propos de cette doctrine, nous ne pouvons parler d'« empirisme », d'« expérimentalisme » qu'en pensant à l'expérience interne autant qu'externe d'un entendement dont le caractère intuitif assure l'autonomie par rapport aux sens : faculté à laquelle il est, pour le théologien Ockham, lié seulement dans une situation contingente (11). Si nos jugements ne s'expliquent

---

10. Prol., q. I, T, U, XY.

11. *Ibid.*, Y, 45 (éd. BOEHNER). Duns Scot élabore l'opposition *intuitiva-abstractiva* à propos de la con-

que par *deux* espèces de connaissances incomplexes, ce seront là deux modes d'appréhension, d'« intuition » même au sens moderne de ce mot qui s'étend à toute connaissance non discursive. L'ockhamisme admet ainsi deux types d'appréhension intellectuelle qu'il distingue « spécifiquement » en raison de la diversité de leurs effets quant à l'évidence des propositions. Cette diversité est formulée comme une incompatibilité : dans l'opposi-

---

naissance des anges : *In II Sent.*, dist. 3, q. IX et X (*Opus oxoniense*) ; de l'âme du Christ : *In III Sent.*, dist. 14, q. III (*Ibid.*) ; de l'âme séparée : *In IV Sent.*, dist. 45, dans les *Reportata* comme dans l'*Opus*.
Le texte de Scot cité dans la q. I du Prologue (LL ; texte étudié par le P. BOEHNER dans *Franciscan Studies*, VIII (1948), pp. 192 sq.) montre la connexion entre le problème de l'intuition et celui de la mémoire, dont Ockham donne une remarquable analyse en situant le souvenir sur le plan, non de l'appréhension, mais du jugement (*In IV Sent.*, q. XII). Sur la *notitia intuitiva* chez Scot et Ockham, cf. Sebastian J. DAY, *Intuitive cognition : A key to the significance of the later scholastics* (Franciscan Institute Publications, 4), New York, St. Bonaventure, 1947. (Compte-rendu dans la *Revue du moyen âge latin*, IV (1948), pp. 72-75.)

tion contradictoire d'une possibilité et d'une non-possibilité. La *notitia abstractiva* se définit négativement : *illa virtute cujus de re contingente NON POTEST sciri evidenter utrum sit vel non sit.* Un simple *non* ajouté à la définition de l'*intuitiva : illa virtute cujus . . . POTEST sciri . . .*[12]. C'est le propre de la connaissance intuitive de rendre possible l'évidence du jugement d'existence en matière contingente, — du jugement d'existence ou, par un paradoxe fameux, de non-existence.

Hanté par le malin génie de Descartes, les historiens ont scruté l'hypothèse ockhamiste d'une *notitia intuitiva rei non-existentis*[13]. Dans le contexte de la

---

12. Prol., q. I, Z, 37-42 (éd. BOEHNER).
13. Pour la bibliographie de cette controverse, cf. notre chronique de la *Revue du moyen âge latin* sur les travaux du P. BOEHNER dont les conclusions nous semblent solidement fondées, même après le nouvel article du Dr. A. C. PEGIS, *Some recent interpretations of Ockham* dans *Speculum*, XXIII (1948), pp. 452 sq.

Question I cette spéculation vise simplement à faire saisir ce que la *notitia intuitiva* est en elle-même, nécessairement: *SECUNDUM SE ET NECESSARIO* [14]. Tout se passe comme s'il s'agissait d'isoler un caractère intrinsèque, nécessaire, des aspects extérieurs, contingents, d'un type de connaissance. Ockham y parvient en raisonnant, *de potentia Dei absoluta,* sur l'intuition de l'existence, décrite par Duns Scot, en se la représentant comme l'effet d'un absolu de puissance, en la concevant sous des prédicats théologiques — *passiones theologicæ* — de toutes choses créées: *factibile sine omni causa secunda extrinseca, separabile ab omni alio absoluto* [15]. La vertu de la cause première suffirait à soutenir dans l'être une connaissance intuitive qui aurait perdu son objet, sa cause seconde; qualité de l'âme, l'acte de connaître est

---

14. Prol., q. I, BB, 32 (éd. BOEHNER).

15 Prol., q. IX, GG.

un absolu séparable par la puissance divine de cet autre absolu: la chose connue. Quand Scot croyait définir l'*intuitiva* par la présence réelle de son objet, il s'arrêtait à un simple fait, à une liaison extrinsèque, contingente. Qui veut une détermination intrinsèque, nécessaire, doit tenir compte de la possibilité d'une intuition du non-existant. Possibilité d'ailleurs éternellement réalisée en Dieu: l'Absolu ne voit-il pas, par un acte identique à son être, que ses créatures sont, quand elles sont, et n'existent point quand elles n'existent point [16]? Une formule embrasse tous les cas possibles: l'abstractif se distingue de l'intuitif comme un mode d'appréhension incapable de procurer l'évidence d'une existence ou non-existence d'objets contingents, — *quia nec per ipsam potest evidenter sciri de re existente quod existit, nec de non*

16. Prol., q. I, HH, 13 (éd. BOEHNER). Cf. *Quodl.*, q. V, cité par Boehner dans *Traditio*, I (1943), p. 230, n. 15.

existente quod non existit [17]. Cette différence ne reste pas extérieure aux connaissances, mais les concerne en elles-mêmes : *seipsis differunt* [18]. Invoquer la *potentia absoluta* sert à trouver une définition universelle, à réduire l'objet qu'on examine à l'essentiel.

Nous connaissions à la dialectique *de potentia Dei absoluta* une fonction religieuse. Celle-ci consistait, en montrant la contingence de tout l'ordre de la nature et de la grâce, à rappeler la dépendance de toutes choses à l'égard d'un Principe qui agit avec une liberté, une gratuité souveraines [19]. A un nouvel examen des textes, la même argumentation de théo-

---

17. *Ibid.*, Z, 44-46 (éd. BOEHNER).
18. *Ibid.*, GG (éd. BOEHNER).
19. Cf. article *Nominalisme* du *Dictionnaire de théologie catholique*, t. XI, col. 769-775. *Justification et prédestination au XIVe siècle* (Bibliothèque de l'École des Hautes Études, Sciences religieuses, XLVIII), Paris, Leroux, 1934, Chapitre III et Remarques finales.

logiens paraît résoudre une difficulté toute philosophique: le discernement, dans l'objet d'une investigation, des caractères qu'il peut laisser tomber et de ceux qu'il ne saurait perdre sans cesser d'être lui-même. Un logicien comme Ockham, en quête non seulement du vrai mais du nécessaire, ne doit-il pas, au-delà des prédicables contingents, saisir ceux qui ne le sont point? Les premiers peuvent varier, voire disparaître au gré des circonstances et de l'imagination même; les autres demeurent toujours valides tant que la chose reste posée. Pour opérer cette discrimination, peut-on concevoir épreuve dialectique plus radicale que de soumettre idéalement l'objet à une puissance capable de le séparer de tout ce qui n'est pas lui, libre de toute autre loi que la non-contradiction? D'une façon surprenante pour nos contemporains, la théologie ici s'articule à la logique: en s'appliquant aux choses, cette dernière leur demande pour ainsi dire de vérifier un minimum de propositions nécessaires; en usant de la

potentia absoluta, la première présente ces choses sous l'aspect où elles offrent pour ainsi dire ces propositions.

Chercher dans l'objet un invariant suppose une expérience de la variabilité des caractères accidentels, des relations externes : expérimentation mentale où ne sont pas engagés seulement des données de fait mais un jeu de l'imagination. Ce jeu, l'idée de puissance absolue le permet en le réglant : toutes les hypothèses sont fondées *de potentia Dei absoluta,* excepté celles qui impliquent contradiction. Ne nous étonnons pas que, chercheur de nécessaire, Ockham raisonne abondamment sur des possibilités. Sa théologie, présente à sa logique, l'avertit de n'attendre des choses créées qu'une nécessité au niveau du possible. Dans une *Somme de Logique* écrite par un chrétien, les vérités relatives aux objets de ce monde ne sont plus nécessaires de la même façon, au même degré qu'elles l'étaient pour Aristote. Soit la proposition : *homo est homo.* A l'opinion

du Philosophe qui, sous la génération et la corruption des individus, posait l'éternité des espèces, cette proposition catégorique était *nécessairement vraie*. Selon la vérité chrétienne qui montre dans les choses des créatures, totalement contingentes, c'est une proposition qui *pourrait être fausse:* ne le serait-elle pas si Dieu n'avait point créé d'hommes? Ne l'était-elle pas avant qu'il les créât? Guillaume d'Ockham n'admet point d'homme intelligible, en Idée, dont l'éternité rendrait absolument valide l'assertion *homo est homo*. Comment formera-t-il avec ces termes une de ces propositions *toujours vraies* qui restent l'idéal d'un logicien même croyant? Il lui suffira de passer au mode hypothétique: *si homo est, homo est homo*. Voici atteint le nécessaire, l'universel [20].

---

20. Cf. L. BAUDRY, *Le* Tractatus de principiis theologiæ *attribué à Guillaume d'Occam* (Études de philosophie médiévale, XXII), Paris, Vrin, 1936, pp. 28-29 et pp. 127-128.

Cet exemple tout simple rend sensible un mouvement profond de la pensée, d'une pensée qui, ivre presque de contingence, s'équilibre dans une *necessitas ex hypothesi.* Parce qu'il veut contingent tout être des créatures, l'ockhamisme repousse non seulement des idées ou des intelligibles « séparés » des existants, mais des « natures » même qui s'en distingueraient en leur restant intérieures [21]. En ce sens, on déclare avec raison le nominalisme négateur des « essences ». Mais si ce vocable signifie seulement un « contenu objectif de pensée... rapporté à l'ordre absolu de l'être... par le fait qu'il est justiciable du premier principe » [22], la

21. Cf. *Ibid.*, pp. 20-21. Sur l'incompatibilité du réalisme avec la doctrine de la création, cf. GUELLUY, *op. cit.*, p. 335.

22. J. MARÉCHAL, *Le point de départ de la métaphysique* (Museum Lessianum, Section philosophique, 3), Cahier I, 3e éd. Bruxelles, L'Édition universelle; Paris, Desclée De Brouwer, 1944, pp. 87-88. Pour appliquer cette formule à Ockham il vaudrait mieux parler d'objet que de « contenu objectif », la *res* étant *visée* par la pensée sans y être *contenue.*

notion d'« essence » ne demeure-t-elle pas dans ce type de pensée? Si loin que s'étende l'horizon de sa puissance, le Dieu d'Ockham ne saurait à la fois poser une chose et ne la point poser [23]. Il est libre par exemple de ne créer aucun des individus qui constituent le monde ; mais, une fois créé dans sa singularité — *res SEIPSA singularis* — aucun de ces êtres ne peut, par la puissance divine même, devenir commun à d'autres : *NEC PER POTENTIAM DIVINAM potest communicari pluribus ... quia est realiter singularis*. Affirmation radicale de l'individu, typique du nominalisme. Non moins importante, la distinction du conceptuel et du réel qu'aucune puissance non plus ne peut réduire. Ockham note à propos du concept de « pierre » : *iste conceptus nec de se, nec per quamcumque potentiam*

---

23. Cette vue nous a été suggérée par la manière dont Ockham traite du mérite. Cf. *Justification et Prédestination au XIVe siècle*, pp. 130-131.

potest esse hic lapis [24]. Les effets de la *potentia absoluta* ne sont jamais que ces *res* dont chacune est, avec une telle force, elle-même et rien d'autre. Ce point de vue nous découvre les aspects complémentaires d'une attitude d'esprit : en même temps que s'ouvre le champ des possibilités, des incompatibilités paraissent ; nous comprenons que l'ockhamisme apporte des analyses *essentielles.*

Dans une analyse de ce genre, nous avons vu les appréhensions intuitives et abstractives se distinguer par la position et la négation d'une possibilité d'évidence

---

24. *In I Sent.*, dist. 2, q. VI, F : Confirmatur idem secundo ... ; *Ibid.*, P : Ideo dico aliter ... ; *Ibid.*, S : Ad primum argumentum ... Dans la *Naissance de l'esprit laïque au déclin du moyen âge*, t. V, 2e fasc., *Bases de départ de l'Ockhamisme*, Paris, Droz, 1946, G. de LAGARDE note, p. 174, n. 1, qu'en un sens « le principe de contradiction domine celui de la toute-puissance divine ». Cf. GUELLUY, *op. cit.*, p. 315 : « La toute-puissance de Dieu n'est soumise qu'à une seule nécessité : chaque réalité est identique à elle-même et distincte de toute autre ».

dans le jugement. C'est une exploration de la connaissance possible à partir de données de fait : apports de la Foi et de l'expérience. Données de Foi d'abord : Dieu même est l'objet promis de notre intuition dans la béatitude ; toutes choses d'autre part lui apparaissent, existantes ou non, dans une intuition éternelle identique à son être. Données irrécusables de l'expérience : d'une part deux manières d'appréhender les objets sensibles, d'autre part l'appréhension intuitive de faits de conscience que notre auteur appelle « purs intelligibles ». Pour les sensibles, la distinction abstractif-intuitif vaut *de facto*. Pour les « intelligibles » elle est seulement possible : *intellectui est possibilis talis duplex notitia* [25], l'une des deux connaissances, l'*abstractiva*, n'étant pas donnée dans notre expérience. Elle apparaît possible en conclusion d'un rapide raisonnement par analogie qui étend aux

---

25. Prol., q. I, Y, 89-93 (éd. BOEHNER).

« purs intelligibles » ce qui a été observé dans le cas d'objets sensibles. Cette extension va de soi, en l'absence de toute objection : *patet quia NON EST INCONVENIENS quod aliquis... de aliquo intelligibili... sicut est de aliquo sensibili* [26]. La thèse même qui est en question : la possibilité pour le divin d'être connu distinctement en-deçà de la vision, Ockham nous persuade de sa vérité en écartant simplement toutes les objections qui se présentent, les raisons qui, si elles étaient valables, interdiraient d'assimiler l'objet divin aux autres connaissables par appréhension : *QUIA SI NON, aut hoc esset propter... aut quia... aut quia... prœterea: omnia intelligibilia incomplexa...* [27]. Une telle pensée explore l'horizon du possible ou, si l'on veut, du non-impossible par une généralisation qui lui semble de droit quand aucune raison

26. *Ibid.*, 81-89 ; cf. II, 32-40.

27. *Ibid.*, NN.

majeure ne s'y oppose. Nous venons de rencontrer un type d'argumentation dont la fréquence a été récemment notée dans l'ockhamisme : « *non est major ratio* . . . il ne faut jamais faire de différences sans raison » [28].

Situation paradoxale de l'historien : un auteur fameux par sa critique de l'abstraction présente une connaissance *abstractive* dans la généralité ultime, mais essentielle d'un mode de connaître applicable à toute réalité, divine ou créée [29].

---

28. GUELLUY, *op. cit.*, p. 220.

29. J. LAPORTE, *Le problème de l'abstraction*, Paris, Presses Universitaires de France, 1940, p. 12, estime que « la critique de la distinction de raison par Ockham dont aucun des grands philosophes du XVIIe siècle n'a tenu compte », renferme « le principe essentiel de la critique de l'abstraction, telle que devaient la présenter Berkeley et Hume ». Il ajoute : « peu importe que Guillaume d'Occam n'ait pas suivi jusqu'au bout les conséquences d'une telle argumentation, et qu'il admette par ailleurs la légitimité d'une « connaissance abstractive » dont la nature est assez mal définie ».

Abstractiva, abstrahere: on voudrait réaliser le sens de ces mots, voir si pour Ockham ils correspondent à une attitude concrète, acte ou état, d'un esprit.

Il s'agit, d'après lui, de faire abstraction de l'existence et de la non-existence, et de toute autre condition accidentelle ou prédicable contingent de l'objet. *Accipitur cognitio abstractiva secundum quod abstrahit ab existentia ...* [30]. L'abstraction de l'existence ne semble possible qu'à l'égard d'un objet contingent, autre que Dieu dont la connaissance distincte emporte l'évidence qu'Il existe. Dans la condition présente des hommes, il y a doute sur l'assertion *Deus est* dont le sujet n'est qu'un concept nullement distinct. Tout autre serait la situation d'un entendement qui saisirait la divinité elle-même soit intuitivement soit abstrac-

30. Prol., q. I, Z, 16 (éd. BOEHNER).

tivement [31]. Duns Scot déjà ne concevait la proposition *Deus est* comme *per se nota* que dans l'hypothèse d'une connaissance propre de l'essence et de l'existence divines : *essentia divina ut est hæc essentia et esse sibi proprium.* Guillaume d'Ockham reprend l'analyse scotiste en réprimant une tendance qu'il y a remarquée avant M. Gilson : faire de l'existence un mode de l'essence qui s'en distinguerait [32].

Pour comprendre dans le nominalisme un *abstrahere ab existentia* nous ne devons nous référer, au sein de la créature même, à aucune distinction de l'essence

---

31. Prol., q. I, NN ; q. II, EE. Sur le *conceptus proprius compositus* que nous avons de Dieu *de lege communi*, cf. Infra, p. 46.

32. *In I Sent.*, dist. 3, q. IV, G : Et ex his respondet ad quæstionem ... Secundum dubium quia videtur dicere quod esse quod est per se notum de divina essentia sit aliquo modo distinctum a divina essentia ... Cf. GILSON, *L'Être et l'essence*, Paris, Vrin, 1948, pp. 136 sq.

et de l'existence [33]; nous ne pouvons diviser intérieurement l'objet afin d'expliquer qu'il admette deux façons de l'appréhender. Sous l'une et l'autre, il demeure un, le même [34]. Tout le contenu des choses contingentes s'offre à l'appréhension abstractive, du fait que leur existence peut être mise en doute: Ockham constate cela sur l'exemple de choses sensibles; il étend ensuite cette possibilité aux « purs intelligibles » [35]. Dans sa perspective, un objet qui se présente au souvenir n'est pas atteint de façon purement abstractive, étant considéré dans son existence passée; il faudrait que l'on ne sache ni s'il est, ni s'il a été;

---

33. Cf. BAUDRY *op. cit.*, pp. 19-20.

34. Prol., q. I, Z, 19-21 (éd. BOEHNER) : non quod aliquid cognoscatur per notitiam intuitivam quod non cognoscitur per notitiam abstractivam, sed idem totaliter et sub omni eodem modo ratione cognoscitur per utramque notitiam. Cf. *ibid.*, GG, 1-2: *idem totaliter et sub eadem ratione;* 6-7: *omni idem et sub eadem ratione.*

35. *Ibid.*, GG, 9-10; II, 36-40.

plutôt que de mémoire, il s'agit d'imagination, mais intellectuelle [36]. L'appréhension abstractive est précisément celle où se présente l'objet en doute, dont ni l'existence ni la non-existence ne sont prononcées par un esprit foncièrement indifférent à leur égard: *abstractiva autem nec respicit existentiam nec non-existentiam* [37]. L'esprit cependant ne se trouve pas devant une représentation mais devant la chose même, aussi immédiatement que dans l'appréhension intuitive [38]. Pareille conception suppose dissociées deux notions généralement mêlées: la présentation d'un objet à la pensée, la réalité de sa présence comme existant. Cette dissociation s'est opérée quand on a posé une *notitia intuitiva rei*

---

36. *In II Sent.*, q. 14-15, M, éd. BOEHNER, dans *Traditio*, I (1943), p. 253. Pour l'imagination, cf. Prol., q. I, TT (éd. BOEHNER).

37. Prol., q. I, BB, 35-37 (éd. BOEHNER).

38. *Ibid.*, AA-CC : contre Duns Scot. Cf. *In I Sent.*, dist. XXVII, H : *Secundo dico* : contre Pierre d'Auriol.

non existentis: Dieu voit ses créatures même quand elles ne sont point; par grâce, un entendement créé peut participer à cette intuition paradoxale. De l'objet de connaissance intuitive, l'ockhamisme exige seulement qu'il soit *possible,* mais comme un *être,* ce qui exclut les fictions, le non-réalisable [39]. L'objet demeurant le même — *idem totaliter et sub omni eadem ratione* — ces possibles, et

39. A. C. PEGIS, *Concerning William of Ockham* dans *Traditio,* II (1944), pp. 477-478, note la référence à « un être possible » dans *Quodl.* VI, q. 5. En conclurons-nous avec lui que « si la non-contradiction interne des objets de connaissance intuitive suffit à Ockham, celui-ci n'a évidemment pas besoin de choses réelles en dehors de l'esprit »? Ce serait, croyons-nous, oublier que, d'une part, la connaissance créée naturellement acquise supporte la réalité et la causalité de ces choses, et, d'autre part, que la perfection du connaître ne se trouve pas dans une *notitia abstractiva* indifférente à l'existence et à la non-existence de son objet, mais dans l'*intuitiva,* laquelle ne saisit un « possible » que comme « existant » ou « non-existant ». *Abstrahere ab existentia et non-existentia* ne se présente pas comme un caractère positif de l'appréhension, mais comme une imperfection. Cf. Infra, pp. 38-39.

non des « abstraits », sont également donnés à l'appréhension abstractive, pleinement et nous l'avons vu immédiatement. Ce mode de connaître est de l'ordre de l'imagination, mais d'une imagination qui ne se définirait nullement par la médiation d'une image et dont l'objet ne serait point imaginaire au sens d'irréel. La chose même s'y présente *in se,* ce qui ne signifie pas: comme un existant, mais distinctement, en particulier.

La Question I du Prologue affirme la possibilité de saisir la divinité *distincte, in particulari,* en-deçà de la vision intuitive. Dans ce cas unique la *notitia abstractiva* emporte le jugement d'existence: dans tout autre cas, ce dernier énonce une vérité contingente. *Abstrahere a conditionibus quæ contingenter prædicantur de re:* voilà, dans sa généralité essentielle, le sens de l'*abstractiva* ockhamiste [40]. Une appréhension de ce type ne

40. Prol., q. I, I, 17-18 (éd. BOEHNER).

saurait procurer l'évidence d'aucune vérité de la « théologie des contingents » à commencer par l'Incarnation : elle n'atteint, en théologie comme ailleurs, que *des* vérités nécessaires [41]. Cependant Guillaume d'Ockham ne définit pas, comme nous serions tentés de le faire, l'appréhension abstractive par l'évidence qu'elle apporte dans l'ordre du nécessaire ; il la définit négativement par la non-possibilité de fournir une évidence en matière contingente, la possibilité corrélative étant posée par l'intuition, *quantum est ex se* [42]. Nous sommes dans un

---

41. *Ibid.*, 24 sq. Sont mises à part, les *veritates necessariæ habentes prædicata connotativa quorum notitia evidens dependet ex notitia evidente alicujus veritatis contingentis. Ibid.*, 43 sq.

42. *Ibid.*, YY, Ad secundum (éd. BOEHNER, p. 49, I, 25-27) : hoc sufficit ad notitiam intuitivam quod quantum est ex se, sit sufficiens ad faciendum rectum judicium de existentia rei vel non existentia. Texte important pour l'interprétation des raisonnements *de potentia absoluta* concernant la *notitia intuitiva* et le *judicium sequens*. Si la connaissance intuitive possède bien *quantum est ex se* l'infaillibilité que lui reconnaît

univers mental où, quel que soit le prestige de la logique, la connaissance la plus haute: la théologie, comprend des vérités contingentes. Comment la perfection du connaître s'y confondrait-elle avec une science indifférente à l'existence en raison de la contingence de cette dernière? La perfection ne peut résider que dans une connaissance intuitive, le mode abstractif étant de soi imparfait, impliquant limitation non dans l'objet mais dans la faculté et l'acte de connaître [43].

II

Nous n'avons point cherché dans des textes du XIV[e] siècle des idées proches

---

le P. BOEHNER, cette infaillibilité qui consiste à *facere rectum judicium* ne se réalise dans un jugement distinct de l'intuition que *cum generali influentia Dei; potest Deus tamen hoc impedire* (*Ibid.*, 19-20. Cf. 21-22) : *nisi activitas illius notitiæ intuitivæ impediatur.*

43. *Ibid.*, NN, 7 : *ita imperfecta cognitio;* 16-17 : *imperfecta cognitio in potentia imperfecta.*

des nôtres; nous avons examiné une notion fort éloignée de nous qui se présentait d'abord: celle d'une connaissance de Dieu *in se,* en-deça de la vision. Ainsi, nous avons progressé dans la compréhension de l'ockhamisme. Notons un triple gain.

Premier bénéfice: pour avoir considéré l'extension à Dieu, être connaissant et objet connu, des modes intuitifs et abstractifs de connaître, nous avons saisi l'un et l'autre dans leur généralité ultime, essentielle, selon Ockham.

Second avantage lié au premier: en traitant la divinité comme accessible à la *notitia abstractiva,* non moins que les choses sensibles et nos actes conscients, le grand nominaliste raisonne sur l'objet d'appréhension intellectuelle en général: *omnia intelligibilia incomplexa* (44). Ap-

---

44. Prol., q. I, NN, 18 (éd. BOEHNER).

paremment il ne pose pas d'hétérogénéité du transcendant par rapport aux objets d'expérience. S'il en vient à rétrécir le champ de la métaphysique, ce ne sera point, sans doute, par limitation *a priori* de la validité des concepts. On ne peut à ce sujet parler de « criticisme » ou même de « critique » qu'en précisant, en rectifiant l'usage de ces termes.

Troisième gain qui résulte des deux précédents : en considérant toutes choses, du sensible à Dieu, comme saisissables par les mêmes espèces d'appréhension, nous écartons toute ombre d'inconnaissable, aussi bien du singulier matériel que de la Déité [45]. L'universalité du réel apparaît intelligible, d'une intelligibilité intuitive, au sens général, moderne, d'« intuitif », où ce qualificatif convient à la *notitia abstractiva rei in se.* Dans l'ockhamisme, toute réalité est « en soi »

---

45. Sur la connaissance du singulier matériel, cf. *In I Sent.*, dist. 3, q. VI.

un objet possible de connaissance, même si elle ne peut naturellement le devenir pour notre faculté de connaissance. Quelque limitée qu'en soit la réalisation dans l'expérience humaine [46], cette possibilité absolue d'adéquation ne peut être négligée par l'historien qui réfléchit à la relation du connaître avec l'être selon Ockham. Ce rapport, l'opposition *vox-res* et la théorie de la *suppositio* invitent à le concevoir comme une relation de signe à chose signifiée: la pensée conceptuelle, parallèle au langage, comparable à une langue universelle, naturelle, semble parler des choses sans les appréhender « en soi ». De ce point de vue, toute affirmation sur la structure du réel paraît résulter d'une réflexion sur le monde immanent des propositions, seul immédiatement accessible. L'ontologie de l'ockhamisme serait un postulat de sa

---

46. Cf. par exemple le sentiment de la limitation *de facto* de la connaissance intuitive, Prol., q. I, Z, 69 sq. (éd. BOEHNER).

logique. Comment ne pas modifier cette interprétation si toute connaissance ne se réduit pas à la pensée signifiante, si cette dernière ne se donne pas pour l'idéal du connaître? Par l'idée de *rem cognoscere in se,* la doctrine de la connaissance déborde la logique des sciences qui existent en fait ; elle se fond avec une ontologie qui ne spécule pas sur de l'inaccessible, mais sur du connaissable.

Les résultats obtenus nous invitent à développer les deux termes de l'opposition : *intelligi IN SE, intelligi NON IN SE.* « En soi » signifie ici une exclusion : l'acte ne se termine à rien d'autre que *la chose elle-même;* il s'agit par exemple de connaître l'essence divine par un acte tel que, dans son objet, n'entre *rien d'autre* que Dieu. *Ipsamet res ... nihil aliud in ratione objecti.* Viser son objet en le distinguant absolument de tout autre convient aux deux modes de l'appréhen-

sion [47], mais, naturellement, l'abstractif présuppose l'intuitif, dans le même entendement, à l'égard du même objet. Ockham généralise à toute connaissance, y compris celle du divin, l'ordre naturel que suit la connaissance des choses sensibles. Constatation faite par Aristote: l'aveugle-né ne peut accéder à la science des couleurs. Généralisation, comme à l'ordinaire: *NON EST MAJOR RATIO quod una res possit a nobis cognosci in se sine notitia intuitiva prævia quam alia...* [48]. Le même exemple et un raisonnement analogue permettent de montrer dans l'appréhension *in se* de la divinité la condition naturelle d'un *concept simple* qui serait propre à cet objet: *NON EST MAJOR RATIO quod Deus*

---

47. *In I Sent.*, dist. 3, q. II, EF; cf. Prol., q. IX, L, *in fine*: et voco notitiam rei in se quando illa cognitione nec aliqua parte ipsius aliquid aliud ab illa re intelligitur.

48. *In I Sent.*, dist. 3, q. II, F, *Primum patet* ...; cf. *Ibid.*, dist. 2, q. IX, Q, *Præterea:* même argumentation avec double référence au *Prologue.*

cognoscatur in conceptu sibi proprio sine præcognitione in se quam color [49]. Dans cette doctrine, toute connaissance distincte de l'Absolu dérive naturellement de sa vue, grâce suprême; la condition présente de l'homme *in via* étant définie par l'absence de cette intuition, nul ne peut avoir une telle connaissance que par l'effet d'une grâce exceptionnelle, d'une Puissance aucunement liée par des connexions naturelles, d'une Libéralité que rien n'oblige à faire précéder un de ses dons par un autre.

Il y a de l'indistinct, du confus dans la connaissance de Dieu par le philosophe, et aussi par le théologien selon la condi-

---

49. *In I Sent.*, dist. 2, q. IX, R. Nous laissons de côté la discussion de la possibilité en soi d'un concept simple propre de Dieu ; cf. Prol., q. II, BB : *de conceptu proprio sibi et simplici, si talis sit possiblis,* question qui ne nous semble pas résolue par GUELLUY, *op. cit.*, p. 121, n. 2. Il nous suffit de constater l'impossibilité d'une connaissance propre, distincte de Dieu *ex puris naturalibus.*

tion commune, *de lege communi:* les propositions de foi auxquelles ce dernier adhère n'ont pas d'autre terme que des concepts qui lui sont communs avec les incroyants — *conceptus quidam communes fidelibus et infidelibus* [50]. Comment donc penser par concepts un absolu dont on ne possède point de notion distincte? La réponse à cette question se trouve dans une formule paradoxale: *cognoscere Deum in conceptu communi sibi proprio.* Ockham admet qu'on forme un concept composé, applicable à Dieu seul, par assemblage de concepts simples dont chacun s'applique également à du créé et à de l'incréé: *ens, sapientia, bonitas, dilectio ...* En effet, du côté des créatures, ces concepts pris deux à deux ne peuvent jamais signifier la même chose, sans quoi ils ne seraient plus deux; ils ne se rencontrent tous qu'en signifiant un objet: le divin, dans une proposition telle

50. Prol., q. II, Z, *Si dicatur ... Respondeo ...*

que: *aliquod ens est bonitas et sapientia*... Sans cette construction, point de connaissance de Dieu: *aliter Deus nullo modo esset a nobis cognoscibilis.* Ockham suppose que nous puissions « abstraire » des universaux qui incluent Dieu dans leur extension; malgré son opposition à tout « réalisme », il continue Scot dans la doctrine des transcendentaux [(51)]. L'esprit humain peut ainsi connaître l'essence, la quiddité divine par des concepts « quidditatifs communs » valables pour d'*autres* objets; il use également de concepts « connotatifs » tels que *creativus,* ou négatifs tels qu'*incausabilis*: les uns et les autres, simples et concernant en propre la divinité, mais se référant aussi à quelque autre réalité. Quidditatifs mais

---

51. Sur le *conceptus compositus proprius,* cf. *In I Sent.,* dist. 3, q. II, FG. La continuité avec la doctrine scotiste des transcendentaux apparaît dans le maintien de l'univocité de l'être et de l'argument de Scot, dûment interprété: *Omnis inquisitio metaphysica de Deo ... Exemplum de formali ratione sapientiæ... In I Sent.,* dist. 2, q. IX, B,C.

communs, propres mais connotatifs, ces *conceptus attributales* sont dans le nominalisme les attributs divins, radicalement distincts de Dieu [52].

A la différence de la *notitia abstractiva distincta deitatis,* la pensée conceptuelle n'apporte pas d'évidence de l'existence, pas même de la possibilité de Dieu, cette dernière serait-elle envisagée négativement comme une non-impossibilité, une non-contradiction. C'est la condition de l'homme non seulement de douter de la proposition : Dieu est, mais de se demander si elle n'implique pas contradiction : *viator intelligens Deum notitia incomplexa quantum est possibile viatori potest dubitare an includat contradictionem*

---

52. *In I Sent.*, dist. 3, q. II, H. Sur les différentes classes d'attributs divins : *In I Sent.*, dist. 2, q. II, F, et Prol., q. II, BB : *conceptus communes prædicabiles in quid ;* CC : *conceptus connotativi et negativi communes Deo et creaturis ;* DD : *conceptus connotativi et negativi proprii Deo.* Pour l'assimilation des concepts négatifs et connotatifs, cf. GUELLUY, *op. cit.*, p. 163.

Deum esse [53]. Est également douteuse la proposition : *Deus est Deus,* équivalente à celle-ci : *ens summum et infinitum est ens summum et infinitum :* proposition elle-même non moins douteuse que l'union de termes qui en constituent le sujet [54]. La métaphysique ne saurait donc présenter aucune preuve, qu'après Kant nous appellerions ontologique, dans laquelle le concept de la divinité engendrerait l'évidence de jugements de possibilité et d'existence ; la raison n'ira vers Dieu que par une argumentation *a posteriori,* à partir d'existants donnés dans l'expérience. Une théologie qui forme ses propositions avec les mêmes concepts, la *theologia quæ de communi lege habetur,* ne se présentera pas comme un *savoir :* elle ne comportera pas d'évidence de la non-impossibilité de vérités révélées telles

---

53. *In I Sent.,* dist. 12, q. IX, Q.
54. Prol., q. II, Z, *in fine.*

que la Trinité [55]. Ici se découvre une limite à la spéculation sur le possible : supposée l'existence du Dieu chrétien dont la puissance s'étend aussi loin que la non-contradiction, nous pouvions embrasser un horizon de possibilités par analyse et généralisation — *de potentia Dei absoluta* — de données de l'expérience; à des questions de possibilité relatives non plus aux créatures mais à l'être du Créateur, nous ne pouvons apporter de réponse évidente, étant même admis que possible signifie non-contradictoire [56].

Ockham cite un texte de Grégoire le Grand sur la contemplation pour montrer où s'arrête l'effort de la pensée con-

---

55. Prol., q. VII, E : ... Opinio secunda de quolibet theologico potest sciri quod ad ipsum non sequitur impossibile; R : Ad argumenta secundæ opinionis : Ad aliud dico quod illud scitur evidenter ...

56. *In I Sent.*, dist. 2, q. IX, Q : etiam posito quod firmiter credat quod nihil est impossible esse nisi includat contradictionem.

ceptuelle, qui n'atteint pas Dieu même, mais quelque chose au-dessous de Lui : *non ad illud quod ipse est, sed ad aliquid quod sub ipso est.* Ce que nous pensons ce sont seulement nos concepts, s'il faut du moins voir dans le concept non pas l'acte de connaître, mais quelque chose de « feint » par cet acte, pour en être l'*objet*. *Fictum, esse objectivum* : expression caractéristique d'une des deux théories principales du concept dont le *Commentaire* admet la probabilité [57]. De ce point de vue, *intelligi NON IN SE* signifie *intelligi IN aliquo conceptu.* Pour l'autre thèse, le concept *est* l'*acte* de l'entendement, *intellectio,* une réalité inhérente à l'âme — *esse subjective in anima* [58]. Transposons en conséquence l'analyse du concept de la divinité : nous avons un entendement qui, afin de distinguer Dieu de tout le reste, forme une intellection com-

57. Prol., q. VIII, S.

58. Cf. article *Nominalisme* du *Dictionnaire de théologie catholique,* t. XI, col. 749-751.

posée, *unum compositum ex multis intellectionibus* : un composé d'intellections dont chacune vise Dieu et autre chose, mais l'ensemble Dieu seul et rien d'autre. Dans l'opposition de cette connaissance avec la *notitia in se,* l'intérêt se déplace de *in se* à *notitia* : on ne connaît plus *dans,* mais *par* le concept ou à l'opposé, par une intellection, une « intention » hétérogène au concept. Dans l'une et l'autre hypothèses, Dieu comme tel — *sub propria ratione Deitatis* — reste au-delà d'une pensée à laquelle fait défaut la connaissance simple de la seule Déité — *ita quod illa cognitione simplici ipsa sola cognoscatur* (59).

Les plans distinct et confus de la connaissance théologique ne se distinguent pas seulement dans le domaine de « l'incomplexe ». C'est lorsqu'ils deviennent des termes de proposition que les concepts

---

59. Prol., q. VII, S ; cf. q. IX, U.

assument une fonction de vérité en théologie comme ailleurs. Selon la thèse que l'on adopte sur leur nature, les propositions assemblent soit des actes, soit des objets. Dans la première hypothèse, la *theologia de potentia Dei absoluta* formera des propositions avec des intellections, des « intentions » distinctes. L'autre thèse sur le concept conduit à envisager la réalité divine comme *terme* possible, à considérer, dans la perspective d'une *notitia rei in se,* les choses mêmes comme des prédicables : si le concept, cet objet non réel, ce *fictum,* peut être terme, pourquoi la chose connue en soi, cet autre objet ou *cognitum,* ne le serait-elle pas aussi ? Ockham généralise : *non est magis ratio ...* [60]. Qu'il s'agisse de propositions composées, pour ainsi dire, de la réalité elle-même ou de sa connaissance distincte, le théologien nominaliste se demande si elles peuvent présenter une évidence

---

60. Prol., q. II, Y. Sur la *prædicatio rei in divinis*, cf. GUELLUY, *op. cit.*, p. 108, n. 1.

proprement scientifique. La Question II du Prologue traite le problème de la théologie comme science en spéculant sur ces propositions possibles seulement *per potentiam divinam* (61). Spéculation transcendante que l'historien ne saurait laisser de côté : l'ockhamisme s'y oppose au scotisme qui, dans son idée de la théologie comme science, exprime une conception des rapports du connaître avec l'être.

Pour déterminer le caractère scientifique ou non de l'évidence de vérités théologiques, il convient de définir les conditions auxquelles une proposition peut entrer dans une science. Dans l'ockhamisme, une *propositio scibilis scientia proprie dicta* n'est pas seulement une proposition nécessaire, mais une proposition nécessaire qui peut être mise en doute, susceptible en troisième lieu de devenir évidente par la vertu de propositions né-

61. Prol., q. II, Y : ... *componitur ex se;* EE : *cognitione distincta deitatis.*

cessaires constituant avec elle un syllogisme. En dehors de ce jeu de propositions, point de science au sens rigoureux où se place et se maintient la Question II du Prologue. Peut-on concevoir qu'entrent dans ce jeu des propositions dont le sujet, le prédicat soient des termes, réalité divine ou connaissance distincte, qui transcendent la pensée conceptuelle? La réponse en six conclusions a une apparence compliquée; son plus récent interprète en a cependant montré la simplicité fondamentale. Si des propositions concernant la divinité s'insèrent dans le processus discursif, typiquement scientifique, c'est que ce discours comporte des termes ne signifiant pas seulement la divinité connue dans un acte qui l'aurait pour seul objet. Au sens strict que nous avons dit, la science implique l'entrée en jeu de concepts qui, communs ou connotatifs, visent à la fois Dieu et *autre* chose. Tant que l'esprit se trouve devant le divin en soi — Trinité incluse — distinctement

connu, il ne peut former de « complexes » que présentant une identité qui ne tolère aucun doute, une immédiation exclusive de tout moyen terme : la connaissance de ces propositions transcendantes est comparable à l'« intelligence » de principes évidents par eux-mêmes, et non à la science qui concerne proprement des conclusions. Aussi longtemps qu'on ne se donne dans l'appréhensoin « rien d'autre que la divinité », « avant de la comparer à autre chose », la rigueur du terme interdit que l'on parle de *savoir* [62].

Duns Scot présentait au contraire Dieu comme un *scibile* : un objet ou, selon l'expression qu'il préférait, un sujet de science. La réalité divine comportait donc à ses yeux la distinction et l'ordre intérieurs qui permettent et valident un progrès dans la connaissance. Cet objectivisme posait d'abord, absolument, la théologie que contient en soi son sujet

62. *Ibid.* A. B. Z. AA-EE.

premier: *theologia in se... Deus sub propria ratione deitatis;* il considérait ensuite les degrés auxquels ce savoir est communicable à des créatures. Au plan de l'entendement divin, nullement réceptif, la connaissance ne peut comporter l'acquisition discursive d'aucune évidence qui lui ferait préalablement défaut; « l'objet théologique », intérieurement ordonné, présente simplement une « évidence ordonnée ». Que soit créé un esprit fini, donc réceptif, cet ordre pourra devenir celui d'une démonstration effectuée, laquelle passera, d'après les textes de Scot cités par Ockham, de l'essence absolument première aux perfections essentielles comme l'entendement, puis à la constitution des personnes, enfin aux perfections divines qui, telles la Puissance, ont rapport avec l'extérieur. Dans la perspective scotiste, la Vie increéée et créatrice offre elle-même un caractère démontrable; la démonstration se réalise dans l'esprit créé qui, intuitivement ou abstractivement, saisit l'essence de la

divinité, sujet premier de la théologie, et déduit les attributs divins qui en sont pour ainsi dire les propriétés, *quasi passiones* [63]. Cette solution du problème de la théologie comme science implique évidemment une conception du savoir en général, une notion du rapport d'une propriété à son sujet dans une proposition scientifiquement connaissable.

Aussi bien, quand il discute de la nature des propriétés, *passiones,* Ockham après Scot use à la fois d'exemples tels que *risibile* et *creativum:* l'aptitude au rire chez l'homme et, en Dieu, le pouvoir de créer [64]. Les propriétés scotistes sont démontrables par analyse [65] de leur sujet premier dont elles se distinguent, à différents degrés mais en lui demeurant

---

63. *Ibid.*, R, U. Cf. Scot, *In I Sent.*, Prol., q. III, nn. 26-28 (*Opus oxoniense*) ; *Ibid.* q. I (*Reportata Parisiensia*).

64. Prol., q. III, B, F, L.

65. GUELLUY, *op. cit.*, p. 146, a opposé vigoureusement la connaissance des propriétés chez Scot et chez Ockham, comme une analyse à une comparaison.

foncièrement, « réellement », identiques. Dans cette perspective, la réalité divine peut, en tout entendement capable de la concevoir, engendrer des concepts « dénominatifs », différents du concept quidditatif : concepts, précise bien Scot, causés non par l'intellect mais en lui par l'objet, là même où ce dernier ne présente pas de diversité interne, même formelle. On pourrait dire que l'entendement discerne en Dieu l'aspect *creativitas,* comme en l'homme l'aspect *risibilitas* [66]. Ockham rejette cette interprétation des *passiones* : une distinction formelle dans l'objet, remarque-t-il, n'apporte pas la raison — *major ratio* — pourquoi un concept serait quidditatif et l'autre dénominatif ; cette raison on peut encore moins la trouver là où l'objet n'offre plus de distinction intrinsèque [67]. Le concept dénominatif devient connotatif. Il ne

---

66. Prol., q. III, B. Cf. GUELLUY, *op. cit.*, p. 145.

67. Prol., q. II, X, *Prætcrea posito quod esset distinctio formalis* ... ; q. III, G. Cf. GUELLUY, *op. cit.*, pp.

s'agit plus de concevoir un aspect, une détermination intérieure du sujet. Les propriétés qui en sont prédicables lui deviennent extérieures, comme des concepts qui ne sont pas le réel : *passio isto modo tantum est quidam conceptus predicabilis ... et universaliter conceptus nunquam est idem realiter cum illo cujus est*[68]. Cette analyse libère l'esprit de la fausse imagination qui lui présente la *risibilitas* comme une réalité : *aliquid unum simpliciter a parte rei.* D'une telle propriété, on ne se demandera plus ce qu'elle est, mais ce qu'elle signifie ; et l'on répondra : un « complexe » — *aliquid potest ridere*[69]. Comme terme significatif *risibile* ne vise pas seulement la réalité de son sujet — tel homme ou tel autre — mais une autre réalité : tel ou tel acte de rire. Ces *passiones connotativæ*

154-155 ; Prol., q. II, X, *Si dicatur quod omnino de eadem re sine omni distinctione...*

68. Prol., q. III, D.

69. *Ibid.*, L.

ne résultent pas d'une analyse de leur sujet, mais comme on l'a dit d'une comparaison, à tout le moins d'une coexistence, avec ce qui n'est pas lui.

En conséquence, la notion du sujet premier se trouve modifiée. Dans la conception analytique de Scot, celui-ci est *primum in continendo* : il contient la connaissance de ses propriétés, toutes les vérités nécessaires qui le concernent, toute la science qu'il définit. Nous avons vu que Dieu comme tel, *sub propria ratione deitatis,* définit la théologie, en contient toutes les vérités nécessaires, démontrables *a priori.* Pour Ockham, le sujet premier d'une propriété est tel que, tout autre mis de côté, la propriété lui convient et que, lui mis de côté, elle ne convient à aucun : *illud cui potest competere omni alio circumscripto et nulli ipso circumscripto* [70]. Il faut et il suffit que ce sujet soit posé pour que la propriété le soit ;

---

70. Prol., q. IV, E ; q. IX, B.

prédicable par définition de tous les individus d'une classe, la *passio* est affirmée dans une proposition universelle; il y a connexion nécessaire entre le sujet et la propriété, mais cette nécessité ne s'expliquera pas analytiquement comme un rapport de contenant à contenu.

Nous avons déjà rencontré les propriétés que la théologie reconnait aux créatures: ces *passiones theologicæ* ne se laissent pas inclure dans leur sujet créé qu'elles transcendent. Exemple: *esse beatificabile,* une *passio connotativa* de la créature raisonnable. Connaître cette propriété de l'âme suppose la connaissance de la béatitude, laquelle ne résulte point d'une analyse de l'âme, incapable de contenir quelque chose d'autre qu'elle et de plus parfait. La Question IX du Prologue rejette la notion scotiste du sujet comme incompatible avec l'existence de ces propriétés transcendantes[71]:

---

71. Prol., q. IX, CD: *Quarto ... Quinto ...*

donné théologique dont il faut marquer la place dans l'ockhamisme.

Il appartient à la théologie et non à une autre discipline d'appliquer à toute créature des prédicables tels que *creabile, annihilabile, separabile ab omni alio absoluto, factibile sine omni causa secunda extrinseca.* De cette théologie du créé découlent les arguments *de potentia Dei absoluta* dont l'extension correspond à l'universalité de la causalité divine [72].

Dans une doctrine où l'analyse de l'esprit ne peut lui découvrir son aptitude à la béatitude, la raison est incapable de prouver, la nature incapable de connaître la possibilité de voir Dieu. Ainsi se trouve déterminée une conception des rapports entre le naturel et le surnaturel, entre la philosophie et la théologie. Que l'âme soit capable de la vision divine, de

---

72. *Ibid.*, CC.

la béatitude, de la charité (identique à la grâce qui sauve), ce sont là des propositions nécessaires mais seulement connaissables « surnaturellement ». Il ne s'agit pas, Ockham le précise, d'une limitation de la connaissance chez les fils d'Adam, mais d'une transcendance de l'objet à l'égard de tout intellect créé : *ille finis a nulla natura intellectuali est naturaliter cognoscibilis* [73]. Voilà pourquoi, comme la Tradition l'enseigne, la foi seule nous apprend que la vision de Dieu nous est possible : *secundum omnes sanctos ad tenendum talem finem nobis esse possibilem requiritur fides ... istud est mere creditum.* Contre les philosophes qui n'ont pas connu cette fin [74], le théologien ne saurait établir rationnellement la possibilité de la théologie, c'est-à-dire d'un ordre de vérités naturellement inaccessible [75]. Ainsi se trouve confirmée

---

73. *Ibid.*, D.

74. *In I Sent.*, dist. 1, q. IV, C : *probatur primo;* DF, G, *ad primum.*

75. Prol., q. VII, J : *quidam sicut philosophi ...*

notre présentation de la Question I du Prologue : la spéculation d'Ockham sur l'évidence des vérités théologiques présuppose une révélation dans laquelle, promettant sa vision, Dieu se déclare connaissable *in se*. C'est bien là une théologie de la connaissance.

Les *passiones theologicæ* sont affirmées dans des propositions nécessaires, mais indémontrables, qui se fondent seulement sur le *fait* de la révélation. D'autres indémontrables, également nécessaires, et qui énoncent aussi des possibilités doivent leur évidence à des *faits* d'expérience. Dans le cas le plus frappant la connaissance distincte du sujet et celle de la propriété ne suffit pas à rendre évidente la proposition qui les unit. Exemple bien médiéval : *calor est calefactivus*. La chaleur chauffe par nature, sans raison ultérieure. *Calefactivum*, comme toute *passio connotativa* est le concept d'une possibilité : celle de chauffer. Ockham

procède par hypothèse : soit une chaleur distinctement, intuitivement connue dans une appréhension intellectuelle ; il n'existe à proximité aucun corps susceptible d'être chauffé, aucun *calefactibile;* pas même le corps qui, uni à l'intellect appréhendant la chaleur, permettrait de la « sentir » ; il n'y aura dans ces conditions aucune expérience d'échauffement ; l'esprit qui connaît distinctement, intuitivement, la chaleur doutera cependant de sa capacité de produire de la chaleur — comme nous doutons que cette autre « qualité » ou « forme », la blancheur, soit capable de produire de la blancheur. Ainsi la proposition dont on peut préciser l'universalité : *omnis calor calefacit* ne saurait être formée qu'après expérience d'une chaleur approchée d'un corps et le chauffant, qu'à partir de l'évidence singulière : *iste calor calefacit* [76].

---

76. Prol., q. II, B, 3a conclusio, E : *Ad aliam probationem... ;* M : *Ad primum...* ; q. IX, H : *Tertio dico.*

Une propriété telle que *calefactivum* n'est attribuée à son sujet que si quelque chose d'autre, d'extrinsèque, se trouve également donné: le *calefactibile.* Il existe des propriétés qui ne supposent, en plus de leur sujet, qu'une réalité à lui inhérente. Seront-elles démontrables? Nullement: *nulla passio importans aliquam rem absolutam formaliter inhærentem est demonstrabilis de suo subjecto primo.* L'union du sujet et d'un absolu qui l'informe ne peut donner lieu qu'à une proposition immédiate, donc indémontrable [77].

A cette occasion Guillaume d'Ockham indique une raison — *major ratio* — pourquoi certaines propriétés sont démontrables et d'autres non: l'accident absolu, forme simple, renvoie à un sujet également simple; ne comportant pas de parties, ce dernier ne se laisse pas définir

---

77. Prol., q. IV, C.

dans une définition réelle qui rendrait possible une démonstration [78]. Si au contraire une propriété présuppose dans son sujet une pluralité de parties en l'absence desquelles elle ne lui conviendrait point, il y aura démonstration par le moyen de la définition qui exprimera, avec les parties du sujet, ce pourquoi la propriété lui convient [79]. Ainsi dans le cas des substances composées et dans le cas des objets mathématiques [80].

Ces démonstrations de propriétés manifestent la nécessité de leur attribution aux sujets. Quand on traite de prédicats indémontrables, impliquant d'autres réalités que le sujet, inhérentes ou extérieures à lui, s'agit-il encore de propriétés, par définition nécessaires? Selon une remarque de Scot, une propriété

---

78. *Ibid.*, peu avant *Tertio potest hoc argui* ...

79. *Ibid.*, L.

80. Prol., q. V, L.

réellement distincte de son sujet en serait séparable, deviendrait au moins *de potentia Dei absoluta* un prédicable contingent: *si passio non sit idem cum subjecto possit ab eo separari.* Réponse d'Ockham: l'objection porterait contre une doctrine qui réaliserait les *passiones,* qui croirait, dans la proposition: *omnis homo est risibilis,* affirmer l'inhérence actuelle d'une réalité à une autre. Eu égard à la puissance divine, un chrétien ne considère pas comme nécessaire une assertion de ce genre. Mais dans l'ockhamisme la *passio predicabilis* n'est pas une chose, comme telle soumise à la *potentia absoluta;* c'est un concept, le concept d'une possibilité qu'énonce une proposition telle que: *omnis homo potest ridere* [81]. Ces propositions *de possibili* ne peuvent être fausses, sont nécessairement vraies, une fois qu'elles ont été

---

81. Prol., q. III, H: *Ad primum alterius opinionis* ...

validement formées à partir d'un fait qui vérifie la possibilité par elles formulée.

Ainsi : *calor est calefactivus,* équivalent de : *omnis calor potest calefacere.* Proposition nécessaire, universelle aux yeux d'Ockham qui y voit un principe, connaissable seulement par expérience. Une expérience suffit d'ailleurs : la chaleur en effet constitue une espèce dernière ; si elle n'était qu'un genre, il faudrait autant d'expériences que d'espèces. Qu'une intuition apporte l'évidence de la proposition contingente : *iste calor calefacit,* l'ockhamisme accepte l'inférence, la généralisation à l'universalité du possible d'un cas donné, classé dans une espèce : *cum non sit MAJOR RATIO quare unus calor sit magis calefactivus quam alius* (82). Lorsqu'une réalité objet d'un concept spécifique (c'est-à-dire d'un

---

82. *Summa logicæ,* III, 2, c. 10 ; cf. HOCHSTETTER, *Studien zur Metaphysik und Erkenntnislehre William von Ockham,* Berlin, 1927, p. 165, n. 3.

conceptus communis quidditativus) est donnée dans un rapport déterminé avec une autre, même non inhérente, extérieure à elle, cette situation s'exprime dans l'entendement par une *passio connotativa vel respectiva* [83], de même extension que le sujet. Une vérité nécessaire, du genre acceptable pour une *potentia absoluta,* apparaît dans l'horizon de possibilités qu'ouvre la transposition du fait en concepts, ce que l'on nomme aujourd'hui la « conceptualisation » de l'expérience.

Une expérience que traduisent des concepts connotatifs ne concerne pas *une* réalité mais plusieurs. Pas plus que la divinité, aucune chose non composée ne peut à elle seule être l'objet d'une pluralité de concepts. Nous avons vu Ockham opposer la connaissance conceptuelle de Dieu à une *notitia rei in se;*

---

83. Prol., q. IX, C.

l'opposition vaut pour tout objet simple, même créé: *universaliter de omni re simplici creata* [84]. La simplicité radicale de l'être divin se manifeste par l'obligation où nous sommes de rejeter toute distinction formelle ou de raison entre ses perfections; dans les Questions du Livre I sur les Attributs auxquelles renvoie le Prologue, ces distinctions internes sont soumises à une critique qui tend à les écarter, non seulement de Dieu mais de tout le réel [85]. Il s'agit d'une conception de l'être en général, une ontologie qu'il nous faut maintenant envisager. C'est l'indivision, formelle et de raison, de tout être non composé qui contraint de chercher hors de lui, dans d'autres êtres, la raison de la multiplicité

---

84. Prol., q. II, AA.

85. Prol., q. II, X: ... *supposito ad præsens et postea probatur* ... ; HH: *propter falsam implicationem ... sicut alias patebit;* Q. III, G: ... *quia sicut probabitur post* ... ; *Quæstiones de attributis; In I Sent.*, q. I, II, III.

de ses prédicables. Nous nous trouvons dans une doctrine où plusieurs concepts qui ne sont pas synonymes renvoient inévitablement à plusieurs choses : *nunquam potest esse distinctio conceptuum nisi propter aliquam distinctionem a parte rei* [86]. Dans ce « conceptualisme réaliste » [87], les concepts tirent leur signification d'un jeu de réalités distinctes les unes des autres au point d'être séparables, mais dont chacune, si elle est sans parties, demeure en soi indistincte. Nous comprendrons sans doute l'expérience *de choses* que nous offre l'ockhamisme en cherchant d'abord son ontologie dans sa critique des distinctions.

III

Que Duns Scot propose une distinction formelle entre l'essence divine et ses

---

86. Prol., q. II, LL.

87. Cf. BOEHNER, *The realistic conceptualism of William of Ockham*, dans *Traditio*, IV (1946), p. 307.

perfections ou, dans l'être créé, entre une nature commune et une différence individuante, Ockham soumet à la même critique la prétention de distinguer à l'intérieur d'une réalité sans distinguer deux réalités. Il présente son argumentation comme universellement valide, du moins pour les créatures. Seule la révélation de la Trinité en limite l'application à Dieu : révélation d'un fait tellement transcendant que nous n'avons même pas de raison de son unicité, ni, comme nous l'avons déjà dit, d'évidence de sa non-impossibilité. Si difficile qu'il soit de les comprendre, les distinctions trinitaires sont hors de question. Au contraire, qu'il s'agisse des attributs ou des universaux, des distinctions sont en question : il s'agit de trouver un moyen de les prouver — *via probandi* — ou de réfuter les preuves qu'on en propose. C'est donc que les distinctions, dans l'un et l'autre cas, ne se montrent pas, ne s'imposent pas d'elles-mêmes : notre esprit n'atteint distinctement, *in se,* ni la divinité ni les substances

individuelles qui se classent en genres et espèces. Il nous faut raisonner ; les conditions du raisonnement, remarque Ockham, excluent qu'il conclue jamais dans le réel à une autre distinction que celle de chose à chose. En effet, où qu'on la situe, une distinction ou non-identité — *distinctio vel non identitas* — assure la vérité de deux propositions dont les prédicats sont contradictoires : *a* est *a*, *b* est non *a*. Si ces affirmations et négations traitent d'êtres réels, — *de entibus realibus,* — la distinction *ex natura rei* qui valide leur opposition sera dans tous les cas une distinction réelle ; cela arrive, en effet, dans certains cas — *ex aliquibus contradictoriis contingit ... ergo universaliter*. La généralisation s'impose parce que les termes contradictoires s'excluent avec une force toujours égale : *omnia contradictoria habent œqualem repugnantiam*. La critique de la distinction formelle se fonde sur l'équivalence des oppositions : âne — non âne, âme — non âme, Dieu — non Dieu. De l'un à l'autre,

la distance entre les opposés demeure aussi grande, *tanta,* bien que la perfection en cause soit plus grande, *major perfectio:* la hiérarchie des êtres n'a rien à faire avec la présente discussion — *hoc non est ad propositum.* Il semble que, doctrine de logicien, l'ockhamisme se tienne ici à un point de vue purement formel, reste indifférent au contenu des termes ou plutôt à leur signification, s'intéresse seulement au jeu des exclusions et implications, à des opérations sur des symboles : *a, b, c . . .* sans égard pour la réalité qu'ils représentent. Cependant le fondateur de l'école nominaliste considère des affirmations vraies, — *vere affirmatur* —; et pour lui l'assertion catégorique : *a* est *a* n'a de vérité qu'à la condition que *a* soit un existant ou, conformément à la théorie de la *suppositio,* tienne la place d'un existant dans la proposition. L'identité ne se trouve pas seulement en cette dernière, mais dans la chose à laquelle elle se réfère : *eadem res.*

La doctrine enseigne également qu'une assertion dont le prédicat et le sujet sont en eux-mêmes différents devient vraie par *suppositio personalis:* du fait que sans s'identifier ces termes représentent (au sens de tenir la place) dans la proposition une même chose, — *supponunt pro eadem re.* Ockham ne raisonne point sur des concepts sans rapport avec le réel, c'est-à-dire avec l'existant, lorsque, entre tous les contradictoires, il admet la même opposition qu'entre être et non-être, être et n'être pas : *ens — non ens, esse — non esse.* Sous quelque modalité que se présentent les prédicats, le dilemme reste absolu, au point qu'il oblige à poser deux sujets réels : *contradictio est via potissima ad probandum distinctionem rerum.* L'homogénéité de tous les cas est telle que, si on voulait, ici ou là, s'en tenir à une distinction formelle, il faudrait s'y tenir partout ; il n'y aurait plus de raison à une distinction réelle : *periret omnis via probandi distinctionem rerum.* On voit en

quoi consiste la preuve, l'inférence: à reconnaître sous l'opposition des prédicats la dualité des choses signifiées par les sujets de la proposition. On saisit peut-être la jonction, la communication d'une logique avec une ontologie. *Distinctio vel non identitas:* la non-identité d'une chose avec une autre est aussi réelle que son identité avec elle-même, que cette indistinction intérieure qui la fait la même, *eadem res*. Parce qu'elle concerne l'existant: une chose donnée, posée, cette non-identité réelle symbolisée par les prédicats *a* — *non a* contraint la pensée à distinguer les sujets, ou ce qu'ils représentent, aussi radicalement que peut le faire l'opposition *esse* — *non esse;* du point de vue d'une chose, de sa position, en poser une autre équivaut à ne point la poser, elle; aucun acte, même divin, ne saurait fondre dans la position d'un même existant les sujets réels de deux prédicats contradictoires. A propos de la *potentia Dei absoluta,* nous avions déjà

reconnu à l'être même cette force d'exclusion [88].

Si, avec l'une des théories du concept, nous admettons parmi les *cognita,* objets possibles de connaissance, non seulement des réalités mais des êtres de raison, des *rationes* irréductibles aux choses, nous devrons concevoir trois classes de distinctions : *res — res, ratio — ratio, res — ratio.* La contradiction qui se présente dans le premier cas se retrouve dans le second et le troisième : il y a distinction entre deux êtres de raison *a* et *b* quand *a* est objet d'intellection, *b* ne l'étant pas. Un être réel *a* se distingue d'un être de raison *b* du fait que *a* existe en soi, *extra animam,* et *b* nullement : ne définit-on pas l'être de raison par opposition à tout être réel comme *esse tantum objective in*

---

88. *In I Sent.*, q. II, DE. Cf. article *Nominalisme* du *Dictionnaire de théologie catholique,* t. XI, col. 742-744.

anima [89]? La discrimination capitale du concept et de la chose résulte de cette loi du connaissable que constitue la distinction comme non-identité fondant une opposition contradictoire. Conformément à cette loi, il y a également discrimination dans l'hypothèse qui fait du concept un acte, une qualité de l'esprit : une distinction réelle s'offre alors entre toute chose autre que l'âme — *extra animam* — et ce qui subsiste *in anima* comme l'une de ses qualités.

Avec le mélange du conceptuel et du réel se trouve exclue la distinction de raison : cette terminologie a un sens entre deux êtres de raison ; elle n'en a point, en aucun cas, entre des réalités ou plutôt au sein d'une réalité qui, réellement identique à soi, se distinguerait cependant de soi sous le regard de l'intellect, *a se ipsa distingui ratione.* D'où viendrait en effet pareille distinction? On pourrait l'ex-

---

89. *Ibid., D.*

pliquer de deux manières. Voici la première : il y aurait distinction du fait que l'entendement « fabriquerait » différentes « raisons » relatives au même objet — *propter diversas rationes fabricatas circa eamdem rem.* La chose demeurant par hypothèse la même, pourquoi la dire différente de soi en considération de « raisons » qui ne sont pas elles, *propter diversitatem rationum quœ non sunt ista?* La seconde explication admet que l'intellect conçoive la chose de façon différente : *quia aliter concipitur eadem res ab intellectu.* Quelle va être le conséquence pour l'objet — *illud quod concipitur* — de cette diversité des manières de concevoir — *modi concipiendi* — ? Ou bien il n'en est pas affecté ou bien il se trouve en quelque sorte multiplié. Dans le premier cas, l'objet reste parfaitement le même — *idem omnibus modis* —, la multiplicité étant limitée aux modes de connaître qui ne sont pas lui — *ipsi modi concipiendi qui non sunt ipsa res concepta.* Dans le second cas, il y a bien pluralité

d'objets : *plura objecta formalia.* Ce ne peut être une multiplicité qui vienne de la chose même — *multiplicatio ex natura rei* —, nous reviendrions alors à la distinction formelle, en quittant la distinction *solum ratione.* La multiplicité vient donc uniquement de l'intellect — *tantum per actum intellectus* —, la pluralité des « objets formels » ne concerne pas plus l'objet réel que ne le concernait la diversité de « raisons » que nous avons d'abord critiquée [90].

Plus radicale en un sens que la critique de la distinction formelle dont le fait est admis dans un cas divin (sans évidence d'ailleurs de sa non-impossibilité), la critique de la distinction de raison semble bouleverser la conception traditionnelle de l'intellect apte par nature à diviser ce qu'unit l'être. La division par la pensée

---

90. *In I Sent.*, dist. 2, B. Cf. art. *Nominalisme*, col. 744-745.

dont parle Averroès se ramène à pouvoir connaître un objet sans en connaître d'autre: *intellectus ... potest intelligere unum non intelligendo reliquum*. Selon le Commentateur, ce discernement s'applique à des choses dont il est impossible qu'elles existent séparément: *quamvis ... secundum intentionem commentatoris aliquando unum non possit esse sine reliquo*. Par exemple la forme et la matière. L'attitude d'Ockham est différente: sa notion de la *potentia absoluta* se situe dans une tradition de théologiens qui conçoivent l'existence possible d'une matière sans forme; la puissance divine garantit l'équation entre ce qu'on peut sans contradiction penser à part et ce qui peut exister séparément. Voilà sans doute pourquoi le théologien nominaliste ne parle pas d'impossibilité de séparer, mais simplement d'union de fait: *quamvis unum non sit in re sine reliquo* (91).

---

91. *Ibid.*, C, *Secundo* ... ; H, *Ad secundum* ...

Correspondant à la distinction réelle et à la séparabilité *de potentia Dei absoluta*, la division par l'intellect se réalise dans la connaissance intuitive elle-même: *non est inconveniens quin saltem per potentiam divinam quælibet res absoluta videatur absque visione alterius rei absolutæ* [92]. Toute chose dont la théologie nous apprend que comme *creabile* elle est séparable de tout autre absolu constitue un connaissable en soi, à part de tout autre; cette *notitia rei in se* s'accomplit aussi bien dans l'intuition que dans la connaissance abstractive qui a même objet. Il n'y a dans la réalité rien d'autre à connaître. Si dans l'hypothèse qui fait du concept un objet, *ce que* connaît la pensée conceptuelle est un « abstrait », ce dernier se réduit à un *fictum* ayant simplement rôle de signe, une fonction de *suppositio;* le signe n'étant pas la chose, l'*abstractio quæ*

---

92. *In I Sent.*, dist. 2, q. V, G; *Præterea.*

non est nisi fictio quœdam laisse intacte la critique de la distinction de raison [93]. En aucun cas, la pensée ne distingue dans l'être là où lui-même ne se distingue pas, n'est pas séparable en deux réalités, pouvant exister et visibles l'une sans l'autre.

La théorie des distinctions formelle et de raison constitue une « critique de l'abstraction » si par abstraire on entend « penser à part ce qui ne peut être donné à part ». Ockham annonce Hume déclarant : « tout ce qui est discernable est différent et tout ce qui est différent est séparable ». N'oublions pas cependant que chez le nominaliste médiéval la négation de toute distinction n'impliquant pas séparabilité est consciemment une thèse d'ontologie, liée à une théologie. S'il est vrai que dans l'ockhamisme « il y a contradiction à vouloir penser à part ce

93. Cf. article *Nominalisme*, col. 750-751 : le concept comme *esse objective in anima.*

qu'on reconnaît ne pouvoir exister — c'est-à-dire être donné — à part » [94], la pensée des hommes n'y est pourtant pas obligée de refléter simplement la pluralité qui s'impose à leurs sens et à leur conscience commune. Là où le philosophe Averroès, ne connaissant les choses que dans leur connexion naturelle, voit des réalités distinctes mais indissociables, le théologien Ockham aperçoit un exercice éventuel de la *potentia Dei absoluta:* pouvoir de séparation dans l'être coextensif à la faculté de séparer en pensant. Si, dans sa doctrine, « exister » a même extension « qu'être donné », le donné dont il s'agit ne se limite pas à celui de l'expérience vulgaire — *de lege communi* —, c'est aussi celui qu'offrirait une *notitia rei in se* étendue aux substances et au Dieu même de la Foi, disons : une expérience absolue supposant une mutation par grâce de la condition humaine. Dans cette perspective d'expérimentalisme

---

94. J. LAPORTE, *op. cit.*, p. 8 ; p. 12.

intégral, mais en quelque sorte différé pour les esprits créés et les fils d'Adam, le domaine de la nécessité peut se réduire, et grandir celui de la contingence : en dehors même de ce que nous savons ou croyons de l'Être nécessaire, il reste des vérités nécessaires au sein des possibilités dans l'horizon desquelles se présente *de potentia Dei absoluta* chaque réalité donnée. Dans l'univers nominaliste d'Ockham, il y a du nécessaire ; il y a aussi de l'universel.

Tous les réalismes au sens médiéval du terme s'accordent, par définition, à réaliser dans l'individu une nature au moins virtuellement commune. Mais entre nature et individu, il y a selon les doctrines distinction réelle, formelle ou de raison [95]. Les deux dernières sont éliminées ici comme ailleurs par la critique que nous avons dite. Reste la

95. *In I Sent.*, q. VIII, B. Cf. art. *Nominalisme*, col. 734-735.

distinction réelle. Certains la tempèrent en quelque façon en admettant une réalité spécifique « multipliée, variée » d'un individu à l'autre par les différences individuantes. Mais si l'humanité en Socrate se distingue réellement de l'humanité en Platon, l'une et l'autre se distinguent intrinsèquement — *seipsis* — abstraction faite de toute différence surajoutée – *circumscriptis differenciis* – [96]. Si l'on veut réaliser l'universel, il faut donc le concevoir un et le même en tous les individus sans multiplication ni variation. Entre autres difficultés de cette conception absurde pour Ockham, retenons son incompatibilité avec l'idée de création et celle corrélative d'annihilation : un nouvel individu humain ne pourrait être vraiment créé — *ex nihilo, de novo* — si une humanité à lui préexistante constituait une partie de son être. On ne pourrait davantage concevoir que soit annihilé *un* individu dans une espèce.

---

96. *In I Sent.*, dist. 2, q. V, BC.

Que deviendrait en effet la réalité spécifique? Si l'annihilation l'atteignait, tous les individus verraient leur essence se défaire; si l'annihilation la laissait de côté, aucun individu ne serait totalement détruit [97]. Sujet de prédicats théologiques, la *res* d'Ockham est un *creabile*, un *annihilabile*: il appartient à chaque être de pouvoir être annihilé seul de son espèce, comme il peut être créé, dans une nouveauté radicale.

Cet univers de créatures singulières vérifie des propositions universelles aussi bien que le monde platonicien des Idées. Il suffit en effet que les universaux, termes de ces propositions, y représentent (*supponere pro*) les choses singulières. Celles-ci paraissent cependant n'avoir rien en elles qui fonde l'universalité du concept. Elles ne lui offrent évidemment aucun fondement qui soit lui-même à quelque degré universel, commun, non

---

97. *In I Sent.*, dist. 2, q. IV, D : *Tertio sic* ... *Præterea*...

différent et à ce titre discernable au sein des individus. Mais sans « convenir » en une troisième réalité, par exemple une nature spécifique — *convenire in aliqua natura* — deux individus peuvent réellement convenir l'un avec l'autre par eux-mêmes — *seipsis* —, par tout leur être qui ne se laisse aucunement diviser, *nec etiam ratione,* en de l'indifférent et de l'individuant. Une telle discrimination est radicalement impossible : *nec sunt possibilia quæcumque a parte rei qualitercumque distincta, quorum unum sit magis indifferens quam reliquum, vel quorum unum sit magis unum numero quam reliquum* (98). Leur similitude allant de tout l'un à tout l'autre, les individus semblables sont en même temps foncièrement, totalement divers : *quidquid est in uno simpliciter et absolute de se non est aliquid quod est in alio* (99). Que les réa-

---

98. *In I Sent.*, dist. 2, q. VI, Q : *Ex istis sequitur* ... ; MM : *Si dicatur* ... ; NN, OO.

99. *Ibid.*, FF.

listes ne prétendent pas que cette diversité empêche la ressemblance et détruit la possibilité de l'universel: les scotistes eux-mêmes enseignent que la nature intellectuelle est plus que toute autre semblable à Dieu et que la notion d'être s'applique de façon univoque au créé et à l'incréé; entre l'être du Créateur et celui de toute créature, l'idée de création interdit cependant de rien admettre qui soit réellement commun. Si la validité d'une notion spécifique supposait l'*univocatio realis,* le concept d'être la supposerait également entre Dieu et les choses. Le nominalisme de l'universel se présente chez Ockham comme une généralisation à tous les universaux de la notion scotiste de l'univocité conceptuelle de l'être n'impliquant aucune réalité univoque, homogène [(100)].

Cette conception des universaux se précise en s'appliquant aux genres et aux

---

100. *Ibid.*, N, NN.

espèces. Le genre ne comporte évidemment pas de fondement distinct dans l'essence, dans l'intériorité — *intraneitas* — de la chose dont on l'affirme : ce serait admettre dans le réel un degré de communauté, d'universalité. Le genre concerne la chose tout entière — *importat totam rem.* Ce qui permet de classer sous le concept générique de substance, des êtres simples tels les anges. La différence spécifique se réfère à une partie essentielle — *importat partem rei* : ainsi dans la définition de l'homme, « raisonnable », à l'âme intellectuelle [101]. En conséquence point de vraies différences dans les êtres sans parties ; pas de vraie définition par genre et différence sinon des substances composées. Une telle substance peut n'être pas connue de nous en elle-même, dans sa différence essentielle, elle n'en est pas moins définissable en raison de sa structure — *definibilis ex natura rei* — ;

---

101. *In I Sent.*, dist. 8, q. II, K : *Hoc solum assero* ... ; q. IV, CD.

au contraire les accidents, formes simples, ne sauraient être intrinsèquement définis [102]. Dans le nominalisme, la composition du réel que suppose la différence spécifique n'est point celle d'une nature commune, faite d'éléments communs: « raisonnable » est un universel; toute âme intellectuelle, et chacune tout entière, un singulier. Il existe pour Ockham des individus composés et des individus simples, mais dans les premiers les composants ne sont pas moins individuels que le composé [103]. La composition de certaines réalités n'atténue en rien l'exigence universelle d'indivision du singulier comme tel, l'impossibilité d'admettre dans le réel, sous quelque aspect ou point de vue que ce soit, un degré de communauté par non-différence. Faute de tels

---

102. *Ibid.*, q. III, G: *Si dicatur quod differentiæ accidentium ...*

103. *In I Sent.*, dist. 8, q. V, D: ... semper inter totum et partem est proportio quod si totum sit singulare, non commune, quælibet non eodem modo est singularis proportionabiliter.

degrés, on ne discerne pas dans le contenu ou si l'on peut dire, la compréhension réelle d'une chose, de quoi fonder la distinction des concepts hiérarchiques qui servent à la classer : la ressemblance que chacun exprime va de tout un être à un autre, non moins indivisé. C'est du point de vue de l'extension qu'il faut considérer la hiérarchie des concepts et la distinction qu'elle suppose entre eux : *conceptus superior et inferior distinguuntur quia unus importat plures res quam alius* [104]. Quidditatifs ou connotatifs, des concepts multiples n'ont de sens que supposée une pluralité de choses. Pluralité d'existants, êtres simples ou parties de composés, en ce sens indivisibles qu'on ne peut distinguer au sein de leur réalité totale ce en quoi ils diffèrent et ce en quoi ils conviennent, rien d'indifférent, de commun ou de communicable, *nec per potentiam divinam* [105].

---

104. Prol., q. II, LL.
105. *In I Sent.*, dist. 2, q. VI, F : *Confirmatur idem secundo ...*

* * *

Chaque chose, identique à elle-même, que ne divise aucune distinction interne, se distingue radicalement de toute autre; elle en est séparable *de potentia Dei absoluta.* Créable à part, elle constitue *in se,* à elle seule, un connaissable: l'objet possible d'une intuition — *saltem per potentiam divinam* — n'ayant pas d'autre objet. Comme il n'y a point dans le Créateur d'Idées des créatures distinctes de ces créatures, la perfection du connaître apparaît comme une intuition de ce qui est réalisable, réalisé ou non réalisé, par l'absolu de la puissance. Si un esprit créé participe à cette connaissance absolue, sa vision d'une créature ne sera impliquée ni dans celle d'une autre créature, ni même dans celle de l'essence divine: ce qu'enseigne, à propos de l'âme du Christ, Gabriel Biel, disciple d'Ockham [106]. L'adéquation du connaître

---

106. Cf. BIEL, *In III Sent.*, dist. 15, q. V, art. 1, G. *Corollarium* (éd. Tübingen 1501).

avec l'être ne suppose aucun monde intelligible ; elle s'accomplit dans une connaissance intuitive, dans une expérience absolue, dirions-nous, dont chacun des objets — *primo diversa, creata de novo* — se présente dans son être même avec une originalité radicale, dans la nouveauté de sa création. Même si, comme nous le croyons, on peut discerner dans une telle doctrine la part de notions et de raisons proprement philosophiques, l'univers de ce nominalisme est l'univers d'un théologien que la Révélation a introduit au point de vue divin : il n'a pas du réel une autre appréhension que l'incroyant, mais, croyant, il en affirme des prédicats spécifiquement théologiques ; en les pensant soumises à une *potentia absoluta,* il juge des choses comme Dieu les voit.

TABLE DES MATIÈRES